

La angustia y la risa: la experiencia del nihilismo

Jethro Bravo González

Introducción

Uno de los caracteres que definen “el espíritu del tiempo” actual es el acercamiento del hombre a la nada y al vacío. Este acercamiento se define como un tipo de experiencia, experiencia del vacío, experiencia negativa que es casi una contra-experiencia. Y, sin embargo, se habla de ella y se ha acuñado un término que la nombra. El nihilismo, más que una experiencia es, por eso, un sentimiento o una “sensación moral”. Un hombre concreto se puede definir como un nihilista, una corriente, o incluso una escuela, como nihilistas. La filosofía ha capturado esta impresión del mundo de varias formas. Algunas de ellas están en las obras de Sören Kierkegaard, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger o Jean-Paul Sartre.

El nihilismo se suele entender como aquello que caracterizaría a una etapa post-moderna.¹ Según estos análisis, la post-modernidad sería el momento en que la humanidad ve derrotados todos los discursos que aparecieron desde el Renacimiento. No habría entonces mayor creencia en la Ilustración, en el Idealismo, en el Romanticismo o en el Materialismo como discursos unificantes y legitimizantes de sentido. La constante de la era post-moderna es el escepticismo, la falta de fe, la apostasía, la fragmentación y el desorden. A estas características se anudan los más próximos desarrollos de la tecnología, el imperialismo de la economía global y la disolución de la política nacional. La post-modernidad sería una etapa desintegrativa, desinformativa, desculturizante y de orfandad social. El individuo quedaría sólo frente a las fuerzas superiores del mercado y el totalitarismo.²

Las diferentes perspectivas sobre la muerte de la modernidad no son más que desarrollos de un mundo histórico moroso. La post-modernidad es un término hueco que designa un discurso conformista y apocalíptico, un tono filosófico desmesurado.³ En cambio, es deber del filósofo reconocer que la experiencia del nihilismo no es una etapa única de la humanidad. Es, más bien, el fondo común de la experiencia humana del mundo. En este sentido, todas las épocas han sido post-modernas, todos los tiempos amenazados por la desintegración. El término mismo de ‘modernidad’ no significa más que la relación de algo nuevo con algo pasado. Por ello, todas las épocas han sido relativamente modernas.

La continuidad histórica del hombre en el siglo XXI encuentra disponible una multiplicidad de opciones. La racionalidad se ha transformado. La filosofía ha detectado nuevos horizontes históricos desde el siglo recién terminado. La fenomenología, el vitalismo, el historicismo, el existencialismo y la hermenéutica son algunos de ellos. Su elemento común es el lugar central que ocupa el hombre y su existencia. De tal manera, el siglo XX puede ser comprendido, más que como el inicio de la post-modernidad, como un redescubrimiento del hombre, de la humanidad concreta e histórica. Como es de esperarse, a ese redescubrimiento va anexo el tema de la muerte, la nada y el vacío.

La filosofía ha presentado dos respuestas a la experiencia del nihilismo inaugurada en el umbral del siglo XIX y el XX. Más allá de todo “análisis existencialista” del hombre, de toda fenomenología, de toda hermenéutica, la experiencia concreta del mundo conduce al sentimiento. De acuerdo con ello, la experiencia-sentimiento del hombre en su relación con el mundo puede ser, en sus extremos, así: o el hombre cae en el pesimismo o regresa a un tipo de jovialidad o alegría que no debe ser llamada “optimismo”, por la total falta de rigor y profundidad del término. Por eso, se ha preferido denominar a esta experiencia o sentimiento ‘la risa’, ‘la jovialidad’ o ‘la vida’. A ella la preside una reunificación del mundo. La otra experiencia o sentimiento es el pesimismo, y es un sentimiento negativo del mundo. A ella la preside la dualidad o escisión del mundo, traída desde la tradición metafísica.

El argumento de las siguientes consideraciones es el valor y el fundamento filosófico de las experiencias nihilistas, así como su pertinencia para la continuidad del mundo histórico. Para eso se han tomado dos posturas opuestas, no consideradas usualmente de tal manera. Por un lado se analizará el núcleo del discurso filosófico de Friedrich Nietzsche. Por otro, la propuesta existencialista de Jean-Paul Sartre. Las conclusiones pueden tener un valor práctico para la vida en el siglo que amanece.

1

Friedrich Nietzsche

En la mitología griega los primeros dioses acostumbraban devorar a sus hijos, así buscaban perpetuar su reinado sobre el Cosmos. Urano, pareja de Titea, fue el precursor de esa práctica. Urano quería detener la fertilidad de su esposa. Como no lo lograba, Urano comió, uno a uno, a sus descendientes. Cuenta Víctor Gerbhardt que:

Irritada Titea por tamaña crueldad, arma contra su esposo al mayor y más sagaz de sus hijos, a Cronos; sorprende éste a su padre, y con la guadaña que le diera Titea le hiere y le mutila. La sangre que de la herida cayó en la tierra engendró las Furias y los Gigantes; de la blanca espuma que levantó la que cayó en el mar nació Afrodita. El imperio de Cronos iba a comenzar.⁴

Una vez destruido Urano, el nuevo dios del cielo, Cronos, aseguró su reinado de la misma manera. Sin embargo, Cronos sería destronado por su hijo Zeus y con él terminaría la teofagia de los dioses griegos: Zeus se perpetuó en el poder.

La experiencia griega de la generación de los dioses anuncia el pensamiento nihilista. La sucesión y el devenir de las generaciones divinas es una proyección del mundo de los hombres. Los dioses se parecen a los hombres y los hombres participan de la divinidad. En la epopeya griega los dioses combaten entre sí y con los hombres, y a pesar de su inmortalidad están sujetos al tiempo.

El término nihilismo aparece, por lo menos, desde San Agustín, y es hasta la segunda mitad del siglo XIX que adquiere cierta relevancia. La literatura rusa, representada por Iván S. Turguéniev y Fiódor M. Dostoyevski, expresó un nihilismo de tipo político, y el pensador alemán Friedrich Nietzsche dio al término importancia dentro del pensamiento filosófico.⁵ Ciertamente, la obra de Nietzsche es objeto de constantes malentendidos. Se le acusa de antisemitismo o de un tipo de crueldad de la fuerza. No obstante, a ambos cargos se les pueden oponer varios apartados de sus libros. La importancia de estos temas, el judaísmo y la fuerza, es capital para comprender cómo llegó Nietzsche a la experiencia del nihilismo.

Por ejemplo, para él, el judío no es un mal étnico o biológico, como sí lo fue para el régimen nazi. Nietzsche no escribe contra el judío sino contra el judaísmo. La resistencia contra el judaísmo tiene su razón de ser, y es que facilitó el nacimiento del cristianismo. De esta ascendencia, la Biblia es la expresión de su unificación.

De acuerdo con lo anterior, para Nietzsche el judaísmo comenzó la rebelión de los esclavos en la moral. Éste se rebeló contra los valores aristocráticos de la moral pagana y logró un cambio negativo en la axiología. La nueva casta dominante impuso sus valores. El judaísmo representa, en este sentido, el triunfo del sacerdote sobre el caballero:

Se habrá adivinado ya con qué facilidad se puede desgajar el modo de valoración sacerdotal del caballeresco-aristocrático, para ir desarrollándose después hasta convertirse en su opuesto: un proceso que recibe nuevo impulso cada vez que la casta de los sacerdotes y la casta de los guerreros se enfrentan, y no quieren ponerse de acuerdo entre sí sobre el premio. Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como condición previa una poderosa corporalidad, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que es la causa de su conservación: la guerra, la aventura, la caza, la danza, los juegos de lucha y en general cuanto implique un obrar fuerte, libre y con ánimo alegre. El modo de valoración sacerdotalmente noble tiene —ya lo vimos— otros presupuestos: ¡mal año para él cuando toca guerrear! Los sacerdotes son, como es sabido, *los peores enemigos*. ¿Por qué? Pues porque son los más impotentes. Partiendo de esa impotencia, el

odio crece en ellos hasta tomar proporciones colosales e inquietantes, haciéndose máximamente espiritual y venenoso.⁶

El judaísmo, casta sacerdotal, invierte los valores aristocráticos. Lo bueno y lo bello no son más sinónimos del hombre noble y del hombre poderoso. Bueno y bello es, en cambio, el hombre plebeyo y débil, aquel al que le corresponde una moral de compasión y piedad. Por ello, la transvaloración que instauró el judaísmo inició la rebelión de los esclavos en la moral.

Todo lo que se ha hecho en este mundo contra “los nobles”, “los potentes”, “los señores”, “los poderosos”, no es ni siquiera digno de mención en comparación con lo que han hecho contra ellos *los judíos*: los judíos, ese pueblo sacerdotal que, al cabo, sólo supo obtener satisfacción de sus enemigos y debeladores mediante una radical transvaloración de los valores de estos últimos, es decir, mediante un acto de *la más espiritual de las venganzas*. Y es que sólo esto era propio de un pueblo sacerdotal, del pueblo de la más escondida sed de venganza sacerdotal. Son los judíos quienes, de un modo tan consecuente que inspira temor, se atrevieron a invertir la ecuación de valor aristocrática (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado por los dioses) y se aferraron a esa inversión con los dientes del más abismal odio (el odio de la impotencia): “¡sólo los desgraciados son buenos; solo los pobres, impotentes y bajos son buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los feos son los únicos píos, los únicos bienaventurados a los ojos de Dios, solo para ellos hay bienaventuranza, mientras que vosotros, los nobles y potentes, vosotros sois por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y vosotros seréis también eternamente los desdichados, los malditos y condenados!” [...] ⁷

A la devaluación del cuerpo por parte de la casta sacerdotal judía le corresponde la elevación del espíritu. Por eso Nietzsche habla de la “más espiritual de las venganzas”. Esta contraposición cuerpo-espíritu, caballero-sacerdote, sostendrá posteriormente la forma de la valoración cristiana. Debido a ello, el cristianismo es una continuación del judaísmo, y además se funda sobre una “paradoja narcotizante”: un dios clavado en una cruz. Con el cristianismo alcanza su máxima el modo de valoración sacerdotal.

Este Jesús de Nazaret, que es el Evangelio del amor hecho persona, este “redentor” que trae a los pobres, a los enfermos, a los pecadores la bienaventuranza y la victoria, ¿no era él precisamente la seducción en su forma más inquietante y más irresistible, la seducción y el rodeo hacia precisamente aquellos valores y renovaciones del ideal *judíos*? ¿No ha alcanzado Israel dando el rodeo de este “redentor”, de este aparente adversario y destructor de Israel, la meta última de su sublime

sed de venganza? [...] Y ¿quién, por más artero que fuese su espíritu, podría idear un cebo más *peligroso*?⁸

De esta manera, el cristianismo y el judaísmo, unificados en la tradición judeo-cristiana, devaluaron al hombre. El paganismo griego permitía al hombre cierta participación de lo divino. Para él, los dioses eran semejantes a los hombres y no gozaban de un estatuto trascendente. Los dioses mismos estaban expuestos al cambio, a la violencia y a la destrucción. El dios cristiano, en cambio, inauguró una era de la divinidad única y omnipotente, divinidad que rebajó a la naturaleza del hombre y a su vida terrenal. La decadencia del hombre cristiano parte de su condición de pecador. El hombre del cristianismo está determinado por su maldad consustancial. Dios, eterna bondad y todo bien, está separado infinitamente del hombre. Este dios llegó para instalarse definitivamente en el poder del cielo y se volvió intocable, inalcanzable e inescrutable.

Dicha visión pesimista de la naturaleza humana se complementa con una idea peculiar del tiempo histórico. Para el cristianismo la historia de la humanidad corre sobre una línea recta que la lleva del pecado original al juicio final. La circularidad del tiempo, tan cara a los antiguos griegos, pierde así todo significado. La línea recta del tiempo y de la historia es un paso del mundo terrenal al mundo divino o al mundo infernal. La vida del hombre se enajena a la trascendencia de otro mundo y pierde todo valor, menos el de ser una etapa de transición. La moral y la verdad están dadas desde la eternidad y al hombre sólo le resta adecuarse a ellas.

Aceptar o sujetarse a un credo, a una religión o a un sistema, convertirse a una secta, he ahí lo que rebaja al hombre según Nietzsche. Ninguno de los dioses griegos fue partidario de otro dios, ninguno fue ‘el pastor de las ovejas’, ninguno actuaba como el dios cristiano con los hombres. La vida pagana era distinta y superior a la vida del cristianismo. Por eso, cada renacer de la cultura greco-latina es un regreso a los antiguos valores paganos y, al mismo tiempo, una reivindicación del valor divino del hombre. El largo recorrido histórico del Renacimiento hasta la actualidad representa el proceso de recuperación de esa herencia greco-latina. La ciencia, impulsada desde el Renacimiento, fue un primer paso en esa dirección. La ciencia dignificó el mundo terrenal. El hombre desarrolló su potencial como creador e inventor y lo recogió en las producciones tecnológicas. Sin embargo, todo ese proceso histórico arrastró resabios de cristianismo. Nietzsche concibió la eliminación del cristianismo en etapas sucesivas, las cuales finalizaban con la destrucción del “mundo verdadero” o el más allá cristiano.⁹

De tal forma, Nietzsche llegó a una experiencia del nihilismo. Éste significa la carencia y el abandono de los primeros principios o causas trascendentes del mundo. No hubo entonces más detrás, más delante, más arriba o más abajo. El mundo fue una unidad indisoluble, inclasificable, fue una superficie. ‘La muerte de Dios’ y de todos los valores sobrenaturales constituyó la experiencia

del nihilismo. Pero no se debe confundir esta experiencia con la desesperación, con el ‘temor y el temblor’ frente a lo divino. La experiencia del nihilismo no es un sentimiento de orfandad, de angustia o de apatía frente al mundo y frente a la vida. La experiencia del nihilismo, cuando es realmente vivida, no conduce a la indiferencia ni al ‘todo vale’ del indiferente. La desaparición de la creencia en el mundo verdadero, cuando es aceptada, no conduce tampoco a la mediocridad del conformista. Al contrario, la experiencia del nihilismo abre un mundo nuevo, un mundo recobrado para el hombre. El mundo en sí entonces no es malo, sino todo lo que se posa más allá de él. La experiencia del nihilismo es el rechazo de los valores trascendentes, fijos y eternos, es la negación del mundo inerte de “la verdad”.

Veraz: así llamo a quien va a los desiertos sin Dios y que ha roto su corazón venerador. En la dorada arena calcinada por el sol, el sediento mira con envidia hacia los oasis de abundantes manantiales, donde, bajo frondosas arboledas, reposa la vida. Pero su sed no lo conduce a asemejarse a los satisfechos, porque donde hay oasis hay también ídolos. Hambrienta, violenta, solitaria, sin Dios, así se quiere a sí misma la voluntad del león.¹⁰

Por eso la experiencia del nihilismo evita la imposición de la fuerza y la violencia hacia los otros. Este es el otro tema que se le critica a Nietzsche. La moral aristócrata de que habló no presume su poder a través de la explotación y control de los demás hombres. El conquistador de esta moral no es un invasor de pueblos y culturas, mucho menos es un racista. La conquista es siempre dominio de uno mismo, del hombre individual sobre sí mismo, es un triunfo personal, una especie del amor propio.

“Haced siempre lo que queráis; ¡pero sed de antemano de los que pueden querer!”. “Amad siempre a vuestro prójimo como a vosotros mismos; pero sed de antemano de los que se aman a sí mismos..., de los que se aman con el gran amor, con el gran desprecio”. Así hablaba Zaratustra, el impío. Mas, ¡para qué hablar cuando nadie tiene mis oídos! [...] ¹¹

El fundamento de la experiencia nihilista es la reunificación del mundo. El desafío de la filosofía de Nietzsche a la tradición dualista tuvo como uno de sus capítulos la crítica al pensamiento judeo-cristiano. A este capítulo le sucede la negación de la moral de dicha tradición. En este sentido, Nietzsche fue un inmoralista, y su evangelio, la liberación del hombre. No existe en su pensamiento el deseo ni la intención de justificar una nueva moral social. Su objetivo es otro. La suerte le ha deparado o, debiera decirse, la inteligencia de los hombres le ha comunicado la perversión de sus argumentos e ideas. Tal vez eso mismo fue lo que Nietzsche intuyó al escribir en el Prefacio de *La genealogía de la moral*, sobre la comprensión de su obra, que:

En otros casos es la forma aforística la causa de la dificultad: se debe ésta última a que hoy en día esa forma *no se toma suficientemente en serio*. Un aforismo que haya sido acuñado y fundido como es debido no está ya “descifrado” con sólo que se haya leído, sino que más bien es entonces cuando hay que empezar a *interpretar*, y para eso se necesita un arte interpretativa. [...] Ciertamente, para practicar de esa manera la lectura como un *arte* hace falta ante todo una cosa que hoy en día es precisamente lo más olvidado, y por eso todavía ha de pasar tiempo antes de que mis escritos sean “legibles”; una cosa para la que casi hay que ser vaca, y en cualquier caso *no* “hombre moderno”: *rumiar* ...¹²

No pasó mucho tiempo antes de que los escritos de Nietzsche fueran malinterpretados y abusados. El nacionalsocialismo alemán no tardó en encontrar en ellos una fuente para justificar su antisemitismo y la supuesta superioridad de la “bestia rubia”. Pero las obras y el pensamiento de Nietzsche siguen en pie y parecen todo menos una ruina nazi. La importancia de la filosofía de Nietzsche es superior e incorruptible. *Las tesis* de Nietzsche sobre la naturaleza del mundo, o sobre su realidad, se revelan entonces como el corazón de su filosofía. Nietzsche buscó reconciliar a la realidad consigo misma. La unidad de la experiencia del mundo provocaría un humanismo reconcentrado, una vida redimida de ‘los redentores crepusculares’ y de ‘los alucinados del trasmundo’.

En un primer momento, el hombre vive esa reunificación del mundo como una experiencia del vacío. El sentido y la causa de la realidad se pierden “dejando” una nada. Sin embargo, es esta una experiencia psicológica que no debe ser definitiva. Los hombres que se detienen en ella desprecian a la vida y a sí mismos. El eterno implorante es, así, una figura del esclavo que no soporta su libertad, él representa la búsqueda de ‘la servidumbre voluntaria.’

Observar y vivir sin temor la reunificación del mundo significa cumplir con la dignidad del hombre. Él debe vivir la experiencia del nihilismo como el paso previo y necesario para su “curación”. La experiencia del nihilismo se debe disolver en la experiencia del mundo y, poco a poco, sus efectos psicológicos deben ser neutralizados. La nada de los valores últimos instala al hombre en *la vivencia de la libertad*. Esa liberación supera al hombre individual y a su egoísmo vulgar. La experiencia de la vida se adueña del individuo y vive a través de él. El mundo y el hombre se reencuentran.

La liberación del hombre de los efectos negativos que componen la experiencia del vacío del mundo es *virtud* personal. Lo que se dice usualmente con la palabra nihilismo es el estado de impotencia del hombre, es la sumisión a la experiencia negativa del mundo. Así entendido, el nihilista es incapaz de vivir “la nada” como una experiencia positiva, llena de ser; por eso el nihilista no ha superado la etapa dualista de la visión religiosa y filosófica del mundo. El nihilista se obceca en el retorno de Dios, del alma y del más allá. Y porque se obceca en ello es un nihilista incompleto. El nihilista completo, el *Übermensch*

u hombre que supera al hombre, transforma la experiencia negativa en una nueva experiencia del ser. De la libertad como efecto de la huida de Dios y los valores supremos, pasa al reconocimiento de *la libertad como causa* de ellos. La libertad, en vez de ser un vacío, una nada, un abandono, es la sujeción del hombre al mundo y su auténtica experiencia. La libertad es el mundo recobrado y la libertad, por definición, rebasa los límites egoístas del hombre concreto, los disuelve en el absoluto de la vida.

La serie de notas que forman la compilación titulada *La voluntad de poder* tienen como primer tema el nihilismo europeo. Ahí, Nietzsche esbozó los estados psicológicos del nihilismo. Partiendo de la definición general de nihilismo, es decir, como la devaluación de los valores más altos, el nihilismo presenta tres formas, correspondientes a tres tipos de valor. El nihilismo puede ser *el sentir* la carencia de metas, *el sentir* la ausencia de unidad en el mundo o *el sentir* el escepticismo hacia la verdad. En esas experiencias, el mundo del ser, que está en constante movimiento, es despojado de todo valor. El mundo, o lo que se está haciendo, se dirige entonces hacia la nada. De tal manera “comprende” el nihilista al ser, sufre un proceso de desaprendizaje que borra todo valor del mundo. Sin embargo, ese estado psicológico es llamado pesimismo y es una etapa de transición.

El nihilismo representa una etapa psicológica de transición (lo que es patológico es la inmensa generalización, la inferencia de que no hay sentido alguno): si bien las fuerzas productivas no son todavía lo suficientemente fuertes, o si bien la decadencia aún duda y no ha inventado todavía sus remedios.¹³

El nihilismo puede ser una condición pasiva o una condición activa del hombre. El estado psicológico pesimista caracteriza a la primera, mientras que el dominio de la voluntad define a la segunda. La experiencia del nihilismo comienza con la devaluación de todos los valores y “termina” con la trasvaluación de todos los valores. El nihilismo, en tanto salva el mundo de la existencia, recobra a la antigüedad pagana y devuelve a la vida su rítmica sucesión de dioses, de valores e ideales. En última instancia, el nihilismo debe conducir sobre el reconocimiento del abandono de las cosas a la imposición de la voluntad creadora, a la creación del mundo de la experiencia humana, llena de mitos e ilusiones necesarias. Cuando el nihilismo se recobra de sí mismo y el mundo se reunifica, la teofagia de los antiguos dioses griegos reinicia.

2

Jean-Paul Sartre

La influencia de Nietzsche fue decisiva para el pensamiento filosófico del siglo XX. El existencialismo encontró en su irreverencia y sugerencias una postura incitante. Uno de los filósofos más influyentes del siglo pasado, Martin Heidegger, dedicó un amplio estudio a Nietzsche. Bajo la influencia de Heidegger, Jean-Paul Sartre recorrió su propio camino hacia la formulación de una filosofía existencialista.¹⁴

Después de “la caída” de la dualidad mundo aparente-mundo verdadero, que en Nietzsche tuvo resonancia especial, la filosofía se dedicó a la búsqueda de lo concreto y a la explicación de la realidad humana. La filosofía quiso ser directa y aprehensible para la mayoría de los hombres. Se hizo de un tono intimista. La expresión de esa voluntad de claridad personal se puede apreciar en los textos de un José Ortega y Gasset, en el esquema del existencialismo propuesto por Nicola Abbagnano, o en la literatura de Albert Camus.¹⁵ La extensión y popularidad que así obtuvo el existencialismo se anticipa también en la obra de Nietzsche. La acción de muchos de los que se han acercado, irresponsablemente, a la filosofía de la existencia es, cuando menos, nociva.¹⁶ Martin Heidegger es objeto de reflexiones semejantes a aquellas con que se ataca a Nietzsche. Si bien por su afiliación al partido nazi es más difícil argumentar a su favor, quien esté preocupado por *el texto* tendrá que darse cuenta, tarde o temprano, de lo intrascendente de esas acusaciones. El existencialismo ha sido, pues, una filosofía que corrientemente se malinterpreta y vulgariza.

La capacidad de comunicación de esta filosofía se manifestó en la obra de Jean-Paul Sartre. Sartre no sólo escribió tratados filosóficos en los que empleó un lenguaje técnico, sino que también dedicó tiempo al género narrativo y dramático. Ciertamente, la prosa poética de Nietzsche puede ser vista como un antecedente de la tendencia literaria del existencialismo. Pero también en otro precursor de Sartre, Sören Kierkegaard, se presentó el desenvolvimiento hacia formas de escritura no filosóficas. El mismo Martin Heidegger realizó estudios de poesía y escribió poesía.

La caracterización del existencialismo de Jean-Paul Sartre puede recurrir tanto a su obra literaria como a su obra filosófica. La última tiene la ventaja de expresar, en un lenguaje diferenciado de ideas y argumentos, a la filosofía del pensador francés. En ella se apoyará el siguiente comentario.

El tratado ontológico por excelencia de Sartre se titula *El ser y la nada*. En él, Sartre sintetizó parte de la fenomenología de Edmund Husserl y de la filosofía de Martin Heidegger. La pregunta que abre el texto es si la filosofía ha triunfado en la eliminación de la dualidad del mundo.

El pensamiento moderno realizó un progreso considerable cuando redujo lo existente a la serie de apariciones que lo manifiestan. Se aspiraba así a suprimir un cierto número de dualismos que estorbaban a la filosofía y a remplazarlos por el monismo del fenómeno. ¿Se tuvo éxito?¹⁷

Según Sartre, la filosofía cayó en un nuevo dualismo, el de lo finito y lo infinito. Ello se debe a que si la realidad del ser, a partir de la fenomenología, es pura apariencia, su objetividad no puede ser captada en la percepción del individuo. La percepción es siempre subjetiva y finita, mientras que la objetividad es objetiva e infinita. La solución que Sartre buscó iba más allá de la reducción del ser, entendido como objetividad, a la pura apariencia. Siguiendo el idealismo de George Berkeley, podía decir que todo ser es percepción y,

de tal forma, fundamentar la objetividad en la apariencia. Sin embargo, la idea de Berkeley establecía que la percepción es un acto de autoconciencia en el que el conocimiento se capta a sí mismo. A eso se le conoce como el “*cogito reflexivo*”. La autoconciencia, o el saber del saber, sería entonces la objetividad del ser. Pero Immanuel Kant ya había desarrollado esa tesis en su *Crítica de la razón pura*.

El idealismo de la conciencia reflexiva, dice Sartre, deja en una nada al ser que debe sostenerla, pues ¿cuál es el ser de la conciencia reflexiva?, ¿cuál es el ser del conocimiento si éste sólo se conoce a sí mismo? El cogito reflexivo o el conocimiento autoconsciente suprime cualquier referencia y descansa sobre su subjetividad. Sujeto y objeto se confunden, y el conocimiento gira sobre sí mismo sin la respuesta a la pregunta por el ser. Por lo tanto, según Sartre,

El primer paso de una filosofía debe ser entonces expulsar las cosas de la consciencia y restablecer la verdadera relación de ésta con el mundo, a saber, que la consciencia sea consciencia posicional *del* mundo. Toda consciencia es posicional al trascenderse para alcanzar un objeto, y ella se agota en esa posición misma: todo lo que hay de *intención* en mi consciencia actual está dirigido hacia lo exterior, hacia las apariencias.¹⁸

La consciencia es intencional y posicional. Intencional porque se dirige siempre a un objeto fuera de ella misma; posicional porque da las coordenadas espacio-temporales de ese objeto externo. Por lo tanto, concluye Sartre, el ser de la consciencia sólo se explica por medio de un estado prerreflexivo. Además, la consciencia debe permanecer en el ámbito de lo fenoménico para sortear cualquier dualidad y salvar las apariencias: “Así no hay ninguna especie de primado de la reflexión sobre la consciencia reflejada: aquella no revela a ésta a sí misma. Todo lo contrario, es la consciencia no-reflexiva que vuelve la reflexión posible: hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano.”¹⁹

La esencia de la consciencia está implícita en su existencia. El ser de la consciencia es un acto prerreflexivo que presupone todo acto posterior de conocimiento. Esta consciencia anterior fue llamada por Sartre subjetividad o inmanencia del ser en sí.²⁰ El terreno del ser es el de la existencia y ésta se compone por una relación entre las cosas, o ser-en-sí del mundo, y la subjetividad intencional y prerreflexiva de la consciencia, o ser-para-sí. Sartre se sirvió para caracterizar esta relación de la expresión de Heidegger “ser-en-el-mundo”.²¹ La fenomenología derivó entonces en el existencialismo. De ese modo Sartre expresó la famosa frase que define al existencialismo: “la existencia precede a la esencia.”

El ser de las cosas es inerte y pasivo y el hombre le da sentido y dirección con su actividad.

El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse al porvenir.²²

La angustia toma un significado en estrecha correspondencia con la responsabilidad del hombre de crear su propio destino. El hombre, cuando elige un proyecto de vida, al mismo tiempo que elige a sí mismo elige un tipo de humanidad ejemplar. El sentimiento de angustia es provocado por esa responsabilidad. El hombre que huye de ella actúa de mala fe, es decir, no quiere ser responsable del peso de la elección y sus consecuencias. La mala fe determina al hombre como a un ente pasivo e incapaz, impotente de realizar su propio proyecto de vida. El individuo que se escuda tras la condicionalidad total del mundo, que de alguna manera se victimiza, actúa de mala fe.

El existencialismo, como lo entendió Sartre, no cree en Dios. ‘La muerte de Dios’, metáfora de su desvalorización, elimina el determinismo en la moral y el mundo. A partir de la desaparición de Dios, el hombre se reconoce como un ser que actúa desde la libertad.

Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de lo que hace.²³

El hombre está condenado a inventar al hombre, dice Sartre. La condena del hombre lo somete a la libertad y con ella a su desamparo. Si el hombre es libre por condición, entonces sólo se tiene a sí mismo para tomar decisiones. Algunos hombres no querrán asumir tal responsabilidad y se sumarán a las filas ingentes de los hombres de mala fe, a los que depositan en otro su responsabilidad. La moral, para el hombre libre y responsable, siempre remite a una situación concreta. El existencialismo niega la preexistencia de una moral universal y general.

El camino de Sartre hacia el existencialismo pasó por la ontología fenomenológica. Edmund Husserl y Martin Heidegger fueron la base de su pensamiento. Detrás de ellos, está Friedrich Nietzsche. Sin duda hay diferencias entre unos y otros. Así, por ejemplo, entre Husserl y Heidegger.²⁴ Sin embargo, su pensamiento fue la diversa formulación de un mismo tema: el hombre y su realidad. En Nietzsche y en Jean-Paul Sartre, al igual que en Heidegger, la experiencia del nihilismo fue un proceso central. Para Sartre, esa experiencia se resume en el saber de la libertad del hombre. La angustia es una propiedad inherente a la responsabilidad de la libertad. Ella es síntoma de una existencia auténtica. Por eso el hombre, en la filosofía de Sartre, no logra librarse del dualismo ontológico. El existencialista sartreano cree aún en el valor universal de la moral, aunque sea sólo en el nivel del “como si”. Esto quiere decir, aún en el grado de “como si” el hombre eligiera por todos los hombres. Ciertamente, ese resabio de utopismo lo separa de Nietzsche. Sartre nunca dejó de ser un activista político. En la filosofía de Sartre los dioses griegos parecen sufrir, de nuevo, el crepúsculo. Tal vez ese presentimiento lo expresó mejor que nadie Antoine Roquentin, el personaje central de *La Nausea*:

Las cosas se han liberado de sus nombres. Ellas están ahí, grotescas, testarudas, gigantes y parece estúpido nombrarlas o decir lo que sea sobre ellas: yo estoy en medio de las Cosas, las innombrables. Solo, sin palabras, sin defensa, ellas me cercan, bajo de mí, detrás de mí, encima de mí.²⁵

3

La vuelta al pesimismo o la reunificación del mundo

El presentimiento de Roquentin revela pesimismo. Sentir la existencia de las cosas sin poder nombrarlas, dejar que las cosas asfixien al hombre. Roquentin no quiere nombrar a las cosas. El acto de nombrarlas les restituye un significado y un sentido. Y, sin embargo, las *siente* por todos lados. Las cosas lo cercan. Este sentimiento de estar rodeado es la vuelta al pesimismo. Roquentin, el hombre concreto, se siente víctima de las cosas. Ellas le producen náusea, no las puede nombrar, no tienen sentido ni significado.

El existencialismo sartreano se funda en la experiencia del absurdo. La cosa en sí, los objetos son cuerpos inertes. La intencionalidad de la consciencia no se puede *hipostasiar* a las cosas. El nihilista descubre que la intención es de él, es su consciencia. Pero el sentimiento del absurdo y de la transitoriedad de su vida lo agobia hasta la desesperación. El nihilista continúa atado fuera de su finitud, está descentrado de sí mismo. Sartre parece superar ese estado psicológico con el principio del *cogito* prerreflexivo y la consciencia posicional del mundo. No obstante, no sólo el personaje de *La Náusea* experimenta un estado psicológico pesimista, sino que toda la moral sartreana se funda en ese estado. Elegir valores provoca angustia. El peso de la decisión individual implica a todos los hombres. La moral de Sartre hipostasia el valor individual al *otro*.

Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser [...] Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia mi acto ha comprometido a la humanidad entera. Y si quiero —hecho más individual— casarme, tener hijos, aun si mi casamiento depende únicamente de mi situación, o de mi pasión o de mi deseo, con esto no me encamino yo solamente, sino que encamino a la humanidad entera en la vía de la monogamia. Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre.²⁶

Resulta curioso notar que los ejemplos que usa Sartre tienen relación con su vida. Sartre se unió al partido comunista francés y practicó la poligamia con su “pareja”, Simone de Beauvoir. Parece como si Sartre quisiera decir: “No practiques la monogamia ni seas cristiano, más bien practica la poligamia y sé comunista. Como un hombre elige por todos, yo, Sartre, deduzco que todos deben ser como yo: polígamos y comunistas.” La dualidad del existencialismo es clara: los valores son juegos binarios de oposiciones, con carga positiva o negativa según la moral. El existencialista sartreano es un hombre comprometido en el campo de la política y de la ideología social. El hombre que elige por todos desea forzar a los demás a ser como él es. Su proyecto de vida es totalitario, aunque nazca del reconocimiento de su libertad. Es más, porque es *su* libertad y no la de todos, el existencialista sartreano impone sus valores. “Yo —afirmaría éste—, hombre condenado a la libertad, individual, concreto y contingente, deseo por tanto que todos se condenen *a mi* libertad.” El hombre así visto es un egoísta vulgar, y el peso de su angustia el temor de la culpa que se le pueda imputar por sus actos. No es un hombre comprometido con la libertad, sino con un programa político. Es un pesimista angustiado, y en su angustia desea imponer a todos el sentido de *su* liberación.

El sentimiento de Roquentin tiene un significado político. Él se siente cercado por las cosas. Las cosas son sus enemigas y se presentan en una jerarquía: están arriba, abajo y detrás de él. Roquentin está asfixiado por ellas, subyugado a ellas. El sentido de su liberación es ocupar el lugar de todas las cosas. Él debe estar detrás, abajo y encima de ellas. Pero Roquentin no existe solo. Otros hombres lo acompañan y a ellos debe someter también.

Por eso, este existencialismo es una filosofía política. Está condenado a una configuración política de la existencia. El hombre que busca elegir por todos los hombre es el político. La consciencia posicional y el *cogito* prerreflexivo

se reducen a una función ideológica. El reino de la libertad, a una condición a priori y comunicable a los demás hombres. La experiencia del pesimismo y la angustia regresan el mundo escindido. Todo ha sido un simulacro. La experiencia del nihilismo no tiene valor didáctico permanente, no es una referencia que se deba superar. El hombre, para seguir viviendo, le debe dar la espalda. La angustia y la responsabilidad lo encierran en sí mismo. El existencialista sartreano es un monolito, un individuo que alguna vez probó la libertad.

Porque el hombre sartreano sufre de la ausencia de Dios, es un simulacro de nihilista consumado. Es la dubitación permanente que voltea hacia su pasado.

El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori; porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. Dostoievsky escribe: “Si Dios no existiera, todo estaría permitido”. Este es el punto de partida del existencialismo.²⁷

El existencialista se siente incómodo y preocupado por la ausencia de Dios. Para superar su angustia resuelve fingir que Dios existe. Si no es así, entonces todo estaría permitido, y donde todo está permitido la libertad reina. Pero el existencialista teme a la libertad. Es un ser esencialmente gregario y dispuesto a las jerarquías. Cuando falta Dios, al existencialista lo domina ‘el espíritu de la pesadez’. Las cosas se vuelven grotescas, pesadas, absurdas y mudas. Es necesario, pues, abogar por un olvido. Hay que fingir que Dios existe, que los hombres deben ser “como yo”. Pero el peligro no es este fingimiento, sino el olvido de su procedencia. El existencialista da la espalda a la realidad.

En cambio, el hombre que supera el pesimismo lo hace con la risa. Siempre sin angustia por sí mismo y por los demás. “Reír.- Reír quiere decir: ser malicioso, pero con buena conciencia”, dice Nietzsche.²⁸ El que ríe actúa con buena conciencia, es decir, es contrario a ‘la mala fe’. El nihilista sartreano termina cayendo en esa mala fe. Él cree que los demás hombres sólo pueden actuar de mala fe. A su vez, ellos están condenados a ser el tipo humano que el nihilista ha elegido. Por lo tanto, éste no ríe, su actitud es grave, su espíritu pesado. En cambio, el que ríe es ligero.

Yo sólo podría creer en un dios que supiese bailar. Y cuando vi a mi demonio lo encontré serio, grave, profundo y solemne. Era el espíritu de la pesadez. Todas las cosas caen por su causa. Es con la risa y no con la cólera como se mata. ¡Adelante, matemos al espíritu de la pesadez! He aprendido a andar; desde entonces me abandono a correr.

He aprendido a volar; desde entonces no espero a que me empujen para cambiar de sitio. Ahora soy ligero. Ahora vuelo. Ahora me veo por debajo de mí. Ahora baila en mí un dios.²⁹

Para poder reír es condición necesaria despreciar la vida. El que ríe es pesimista sólo en este sentido. A él no lo separa de las cosas el cristal de su valor incondicional. Él juega con las cosas. Está atado a ellas sin intermediario. El que juega lo hace desde la absoluta libertad. No se angustia. Su ilusión le impide imaginarse como supremo legislador del mundo. No es un dios único, y sus tablas no son ley para nadie. Incluso él no las toma en serio, sólo lo suficiente para jugar. El hombre que ríe supera el pesimismo. Pero éste es siempre una referencia. El hombre serio deja de serlo cuando pierde todo fundamento. 'Dios ha muerto' quiere decir no hay fundamento. Donde no hay fundamento no hay arraigo. Donde no hay arraigo no hay pesadez. Donde no hay pesadez el mundo ha vuelto a ser uno solo. La risa comunica al hombre la reunificación del mundo. La libertad se vuelve absoluta. El que ríe ha transformado la experiencia del nihilismo, ha superado el pesimismo. El que ríe no puede ser más un hombre moderno. Él es más como un hombre antiguo.

La risa es el desfondamiento de toda moral. La risa elimina cualquier moral. El hombre jovial disuelve los dos mundos en uno sólo: ese nuevo mundo, que es también antiguo y recobrado,

Donde todo devenir parecían bailes y picardías divinas, donde el mundo desencadenado y desenfrenado se refugiaba en sí mismo: como un eterna huida de sí y un eterno hallazgo de entre los numerosos dioses, como una bienaventurada contradicción de sí, una repetición y un retorno hacia ellos mismos, de los numerosos dioses...

Ese mundo,

Donde he vuelto a encontrar mi viejo demonio y mi enemigo nato, el espíritu de la pesadez y todo cuanto él ha creado: la violencia, la ley, la necesidad, la consecuencia, la finalidad, la voluntad, el bien y el mal... Porque, ¿no es indispensable que existan cosas sobre las cuales se pueda pasar y bailar? ¿No es indispensable que existan topos y torpes enanos, a causa de los que somos más ligeros que nadie?³⁰

Siguiendo a Nietzsche, la experiencia del nihilismo debe terminar en la experiencia de la risa, de la jovialidad y de la vida. La risa y la jovialidad curan al hombre de la interioridad falsa del pesimismo. Esta interioridad es una enajenación del mundo corporal a lo suprasensible, y es falsa porque el hombre la encadena a un egoísmo trascendente. Todo egoísmo trascendente fundado en la experiencia cristiana del pecado y la redención es vulgar. Es puro egotismo. Es puro erotismo. En cambio, la experiencia de la risa

devuelve al hombre una interioridad inmanente, esencialmente corporal. A esta interioridad se suma una exterioridad natural y necesaria, una conexión con el mundo. Interioridad y exterioridad se autodefinen como una unidad, y el hombre es devuelto al mundo sensible y natural como a su verdadero ser. El origen de todos sus ideales se encuentra asimismo en este mundo, y limitan su valor al bien y al mal que causen a éste.

La experiencia de la risa que se deriva de la filosofía de Nietzsche destruye toda ontoteología moral y restituye a la ontofísica moral. La ontofísica moral busca la autonomía moral del individuo. Esta autonomía no puede ser recobrada por una moral heterónoma, y toda ontoteología es heteronimia. Sólo una moral autónoma lo puede lograr. Y sólo es autónomo lo que tiene en sí mismo el principio de su legislación. Sólo es autónomo lo que es para sí mismo su poder ejecutivo, y lo que es por sí mismo legislador. Este ser autónomo es el sobre-hombre, el hombre recobrado, y la ontofísica lo concibe ante todo como un cuerpo.

Finalmente, la experiencia de la risa se consume en un inmanentismo moral sobre-individual. El sobre-hombre (Übermensch) no es más un individuo. Este hombre es un cuerpo y una vida, un organismo que pertenece esencialmente a la multiplicidad.

Conclusión

La experiencia del nihilismo se resuelve en dos sentimientos primarios: la risa y la angustia. Los dos tienen como fundamento la falta de fundamento, mientras que su diferencia radica en cómo asumen esa falta. El pesimismo cree que “es muy incómodo prescindir de Dios”. La risa y la jovialidad, el espíritu libre está determinado por la consciencia de la nada y el vacío. Es decir, es risa, es jovialidad y es libertad porque no hay fondo único y universal de las cosas. Por eso, esta segunda experiencia dimana constantemente del pesimismo. En tanto hace esto, es una superación del nihilismo en su fase pesimista.

La jovialidad y la risa se manifiestan como la disposición positiva y abierta hacia el futuro. El pesimismo es un reducto infructuoso y anti-histórico. La experiencia de la vida provoca todo un nuevo horizonte histórico para el hombre, donde el papel de las instituciones tradicionales de la modernidad debe ser reformado o, según el caso, eliminado. El siguiente paso es imaginar un mundo sustentado en la experiencia de la reunificación, en la virtud de la jovialidad. Este mundo, en todo caso, estaría dominado por la simpatía.

Notas

¹ Los alegatos de Jean-François Lyotard, representante del discurso post-moderno en torno a la caída de las meta-narrativas, se colocan en esa comprensión del nihilismo. LYOTARD, Jean-François (1998): *La condición postmoderna*, trad. Mariano Antolín Rato, Madrid, Cátedra.

² Ésta es la tendencia de la sociología actual, la cual, más acorde con un discurso riguroso, ve en la post-modernidad sólo una etapa de transición. TOURAINE, Alain (2001): *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, trad. Horacio Pons, México, FCE.

³ DERRIDA, Jacques (2006): *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, trad. Ana María Palos, México, Editorial Siglo XXI.

⁴ GEBHARDT, Victor (1951): *Los dioses de Grecia y Roma*, México, Editora Nacional, p 14.

⁵ ABBAGNANO, Nicola (2004): *Diccionario de Filosofía*, varios traductores, México, FCE, pp 761-765.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich (2000): *La genealogía de la moral*, trad. José Mardomingo Sierra, Madrid, EDAF, p. 64.

⁷ *Ibid*, pp. 64 y 65.

⁸ *Ibid*, pp. 66 y 67.

⁹ NIETZSCHE, Friedrich (2003): *El ocaso de los ídolos*, trad. Roberto Echavarren, Barcelona, Tusquets, pp. 55 y 56.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich (2001): *Así hablaba Zaratustra*, trad. Carlos Vergara, Madrid, EDAF, p. 118.

¹¹ *Ibid*, p 179.

¹² NIETZSCHE, Friedrich (2000): *La genealogía de la moral*, p. 50.

¹³ NIETZSCHE, Friedrich (1968): *The will to power*, trad. Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale, New York, Vintage Books, Random House, p. 14.

¹⁴ El estudio de Heidegger se titula *Nietzsche*. En el tomo II de la obra, Heidegger dedica el quinto capítulo al nihilismo europeo. La interpretación que hace Heidegger de Nietzsche no sólo clarifica el sistema filosófico de éste último, sino que también lo subsume a la filosofía del propio Heidegger. Ver, HEIDEGGER, Martin (1971): *Nietzsche II*, trad. Pierre Klossowski, France, Éditions Gallimard, pp. 30-203. Siguiendo la interpretación de Heidegger, específicamente en el punto de que Nietzsche representa la metafísica al revés y de que reduce la ontología a la axiología, Eugene Fink criticó la sofística y el embaucamiento que significa la obra de Nietzsche. Su libro es interesante y sirve para tener otra visión de Nietzsche, no apologética ni malversada, aunque sí limitada. Ver, FINK, Eugene (1989): *La filosofía de Nietzsche*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial.

¹⁵ Al respecto se pueden consultar, del escritor español, *El tema de nuestro tiempo*; del filósofo italiano su *Introducción al existencialismo*, y del escritor argelino, *El extranjero*.

¹⁶ Como se ha visto, a Nietzsche se le ha catalogado como antisemita, nazi o anarquista en un sentido peyorativo. Si todavía quedan dudas respecto al estatuto del

pensador alemán, la siguiente cita debe ayudar a despejarlas. Se trata de uno de los borradores que Nietzsche dispuso para el prefacio de su obra proyectada, *La voluntad de poder*.

Verano de 1885

LA VOLUNTAD DE PODER

Un libro para pensar, nada más: pertenece a aquellos para quienes el pensar es un deleite, nada más.

Que esté escrito en alemán es prematuro, para decir lo menos: deseo haberlo escrito en francés y así éste no parecería ser una confirmación de las aspiraciones del *Reich* alemán.

Los alemanes de hoy no son ya pensadores: algo más los deleita y los impresionan.

La voluntad de poder como un principio puede ser inteligible para ellos.

Es precisamente entre los alemanes de la actualidad que la gente piensa menos que en cualquier otro lado. Pero, ¿quién sabe? En dos generaciones uno no deberá requerir más el sacrificio implicado en cualquier despilfarro nacionalista del poder y en convertirse en estúpido.

(Tiempo atrás deseaba no haber escrito mi Zarathustra en alemán).

NIETZSCHE, Friedrich (1968): *The will to power*, pp. XXII y XXII.

¹⁷ SARTRE, Jean-Paul (2006): *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, France, Éditions Gallimard, p. 11.

¹⁸ *Ibid*, p. 18.

¹⁹ *Ibid*, p. 19.

²⁰ *Ibid*, p. 23.

²¹ *Ibid*, p. 38.

²² SARTRE, Jean-Paul (1960): *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Prati de Fernández, Buenos Aires, Editorial Sur, p. 16.

²³ *Ibid*, pp. 21 y 22.

²⁴ Una introducción a las diferencias entre Husserl y Heidegger se puede encontrar en XOLOCOTZI, Ángel (2008): “La síntesis fenómeno-lógica. Aspectos metódicos de la apropiación heideggeriana de la fenomenología de Husserl”, en *Gregorianum*, Roma, número 89/2, pp. 332-346; o en otro artículo del mismo autor titulado (2008) “Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929”, en *Contribuciones desde Coatepec*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, número 15, julio - diciembre, pp. 11-37 (disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/281/28101501.pdf>). Las opiniones de Xolocotzi parten de su tesis doctoral (2002) *Der Umgang als “Zugang”. Der hermeneutisch-phänomenologische “Zugang” zum faktischen Leben in den frühen ‘Freiburger Vorlesungen’ Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls* (El trato como “acceso”).

El “acceso” fenomenológico-hermenéutico a la vida fáctica en las ‘Lecciones friburguenses’ tempranas de Martin Heidegger, en vistas a su delimitación con respecto a la fenomenología trascendental de Edmund Husserl), Berlin, Verlag Duncker & Humblot, Philosophische Schriften, 48, 335 pp.

²⁵ SARTRE, Jean-Paul, (1985): *La Nausée*, France, Éditions Gallimard, p. 177.

²⁶ *Ibid*, pp. 17 y 18.

²⁷ *Ibid*, p. 21.

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich (2001): *La Ciencia Jovial*, México, trad. Germán Cano, México, Editorial Colofón, p. 250.

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich (2001): *Así hablaba Zaratustra*, p. 66.

³⁰ *Ibid*, p. 203.

Recepción: 10 de septiembre de 2009

Aceptación: 20 de octubre de 2009